

أنطوني دي كرسسبني
وكنيث مينوج

ترجمة ودراسة :
د. نصار عبدالله

أعلام الفلسفة السياسية العاصرة



المكتبة الوطنية العامة للكتاب

١٩٩٦

مركز الدراسات والبحوث
السياسية

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف: أنطوني دي كرسبني

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية
المعاصرة

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

لوحة الغلاف
للфنان جمال قطب

تصميم الغلاف
الانجاز الطباعي والفنى
محمود الهندى

المشرف العام

د. سمير سرحان

على سبيل التقديم . . .

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات الحوادية عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية اطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كاضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من أعمال فكرية وإبداعية وايضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

إذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التي تنشأ في ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، إذا كان ذلك كذلك فإن الفلسفة السياسية هي فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة إبرازا لهذه الحقيقة ، لا تناولها في ذلك إلا فلسفة الأخلاق ، هذا أن جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

وإذا كان من الصعوبة بمكان — خاصة بالنسبة للمتأمل العادي — أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخي الذي نشأت هذه الفلسفة في ظلّه ، فإن من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذي عاشه هذا الفيلسوف متمثلا في ظروفه الطبقية نارة ، أو في ظروف وطنه وأمنه نارة أخرى ، أو في ظروف الحضارة التاريخية التي عاصرها ، أو في كل هذه الجوانب مجتمعة في معظم الأحيان .

إن من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل إن الصعب حقا هو ألا نتلمسها إن لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة ، والا فما الذي يدفع فيلسوفا سياسيا معينا إلى الحديث عن نظام الحكم الأمثل إن لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا في المجتمع الذي يعيشه ، أنه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون سائخا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير .

وفى اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبدا الحقيقة حينما قالوا أن الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحى بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواءم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن .

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هى الزناد الذى يقود شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى ، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، والاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفى انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فإنه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع . ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأى فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأى فكر بشرى وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأى فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وإن بدا ظاهريا أنه منفصل عنه .

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتى ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وإن كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى . فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة فى عالم السياسة ، أو حين يحاول ادسائ القيم العليا السياسية ، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى الى

الحقائق فى حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك أو حتى اذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيراً مجرداً للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية اذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذى يجتهد أن يكون « مجرداً » ، لابد له من مردود عملى يفقده فى النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهى اما أن تكون فى حصادها النهائى تبريراً للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، بفض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعاً من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها - وهى إحدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية - تعبيراً عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديموقراطية ، وما محاورة الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون .

ان صانع الأحذية مثلاً ليس مؤهلاً لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحديداء ... الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فاذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكأن الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات فى مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاورة الجمهورية والتى تبدو أحياناً ذات طابع تنويرى خالص ، فإن سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتأزر فى النهاية لتسعى المقصد النهائى لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديموقراطى والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلاً حتى فى نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوى على دفاع واضح عن الديموقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يعرتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى ان واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وان باقى وجهات النظر باطلة ، فطالما ان الحق نسبى فان سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الامر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، اى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد ان الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وان هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على ان يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفى للحاكم ان يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير . شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متارجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدير الأول لشيئونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان أذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرى للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربي هي العصور الحديثة ، تلك العصور التي كانت في الواقع نوعا من التحول الشامل في كل مناحي الحياة ، فقد بدا النظام الرأسمالي يحل محل النظام الاقطاعي وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعات التي يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحصرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التي كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . . . كلى هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التي أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التغيير ونيل الجبود والتخلف وطرح مخلفات الماضي البغيض المتمثل في قيم ونقالبه العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها تركز على تقديس الحرية الفردية في كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعي هي أهم ما طرحه الفلسفة السياسية في مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الإلهي التي سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي اردت شرعية الحكم الى مصدرها الأصيل وهي ارادة الشعب بعد أن كانت هذه انشريعة مستمدة من الذات الالهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعي في كتابه الشهير لفيثان ، والذي طرح فيه وظيفته القائلة بأن المجتمع السياسي ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم بهائيا الى سلطة مطلقة هي سلطة الحاكم الذي تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التي هي حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التي يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له في نظريته فضله في رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الالهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد في رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهي الفكرة التي طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعي الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر . ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتبنا بإرادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل . ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضا هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديمقراطية التي أصبحت هي العقيدة السياسية الاسخة للعالم الغربي منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسي الذي يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية في شقها الاقتصادي الذي يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأي بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . تركز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التي شملت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففي حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها في مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذي فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالي على أنقاض النظام الاقطاعي المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التي ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التي غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالي ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريري عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخي للرأسمالية ، بدأ الواقع العملي يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائي للبشر ولا يكفل بشكل تلقائي تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأي والاعلام ، جعل من هذا النظام في كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادئ الليبرالية التي يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفي الى ظهور تلك الفلسفات - الماركسية بوجه خاص - التي تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالي من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعمل الصحيح يفرض علينا أن نتحرك في اتجاه
قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه .

ومع هذا فإن ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة في الماركسية
بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئي التي
جعلت منها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التي يركز
عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل
للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء .

وسوف يجه القارئ تأكيداً لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة
السياسية التي سوف تقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتي أخذناها
من كتاب الأستاذين أنطونى دى كرسبني وكينيث مينوج والذي صدر
بالانجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary
Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من
الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة في العالم الغربي كتبها
أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر وأن
لم يصلوا في مكانهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم .

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن
هربرت ماركيز ، ودراسة أنطونى دى كرسبني نفسه وهو أستاذ بجامعة
كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة
جورجيا عن ليونستراوس ودراسة أنطونى كوينستون الأستاذ بجامعة
اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة
لندن عن جان بول سارتر وأخيراً دراسة سمويل جورفيتز عن الفيلسوف
الأمريكى المعاصر جون رولز .

ونلفت نظر القارئ الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية
الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون
الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار
كما وردت في نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيراً ما التزمنا كذلك بتسلسل
المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيراً ما عمدنا في الوقت
ذاته الى إعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها في كثير
من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارئ العربى
بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة
قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التي اخترناها دراسات
عن فلاسفة لا يعلم القارئ العربى عنهم شيئاً فيما نتصور . وأغلب الظن
أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى .

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمنهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارئ العربي حق المعرفة مثل هريبرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التي تصور حول فلسفتهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارئ العربي عنهم شيئاً يذكر، ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية في حدود ما نعلم إلا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك في كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئاً ذا بال . بل لا يكفي لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحداً قد تناول فكرهما من قبل أو أشار إليهما في أية دراسة عربية باستثناء ما أورده عن نظرية جون رولز في رسالتنا للدكتوراه وما أورده عن كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » - (كتاب الهلال - عدد فبراير ١٩٨٧) - .

واستكمالاً للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازماً .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هي الجصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برابط قربي الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه الملاحظة ضرورية لتذكرنا بأن معظم البشر في معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعني به رابط المواطنة .

لقد عاش البشر أحيانا في امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من أقاصيها الترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات .

وعاش البشر أحيانا أخرى في قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها أعضاء في عائلة واحدة كبيرة .

ولكن ما الذي كان يحدث عندما تزدى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلي ؟ وهو الموقف الذي عاشته أوروبا في مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخول الدوريين The Dorians الى بلاد الاغريق وهو الأمر الذي مهد لظهور المدينة الاغريقية . كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل في غزو البرابرة للامبراطورية الرومانية وهو الأمر الذي ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ، وفي كلتا الحالتين كانت النتيجة هي خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فإن هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسمية التى أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأول هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفرادها كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية .

وبطبيعة الحال فإن هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه وينترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما يعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة . ان حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استبعاد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدين » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعاؤه يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها .

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشرّبوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد .

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لظواهر عدم التسامح . ومما زاد الطين بلة أن انتقلت هذه الروح المتعصية من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صندوق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ... وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا .

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم في هذا الكتاب ونعني به - ليوشتراوس - فإن هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها إخفاء تعاليمهم عن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهديهم في المستقبل .

ان تقدم الفكر السياسي منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكي كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغي لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يستلون جسدا واحدا متناغم الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف في العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذي لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتساهلين إلا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى ازاء هذه الصحبة التي وجد نفسه فيها .

الفلسفة السياسية بحث نأمل في المبادئ الأولية التي ينبغي عليها النشاط السياسي العملي وهي تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة في بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسي ما هي الا مجرد انعكاس للواقع السياسي وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها في عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدق لتلك الانقسامات التي يشهدها عالم السياسة العملي من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية . . الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه . ومع هذا ، ومع تساهلنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة إلا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هي الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة حقا بهذا الاسم هي بناء منطقي متماسك ينبغي أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء في ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التي تستهدف كشف جانب معين من الواقع .

ولئن كانت النظريات السياسية التي تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فإن الفلسفة الحقّة تستهدف الفهم .

ومع هذا فإن الأمر ليس بهذا القدر من البساطة إذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة في نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فان اطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمتلىء بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهى فى هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا فى ذلك الى معيار خارجى للصواب أو للخطأ .

وفد أدت هذه السمة الى أن تتباين نظرة الفلاسفة أنفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن نطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل فى أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى .
واعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التى عرضت فى أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشبهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان بريك الشهير وفاة عصر القروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فان هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة سبغت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما ساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرخته للفلسفة . تلك المقولة التى استقرت فى الإذهان هى أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ما هو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعته الدولة فى لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ فى اعتبارنا أن تقسيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عنيها هذا التقسيم بشكل حتمى ، غير أن هذا لا يعنى أن مثل هذه التفرقة عديدة المستوى فى كل الحالات وأنها لا ينبغي أن تلجأ اليها ، إذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فإن المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت. هـ. جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل. ت. هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل .

ولحسن الحظ فإن الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبيّنه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى .

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحه بأساليب البحث العقلى .

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارىء يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة .

ماركيوز نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسي الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونتسكيو وهيوم في تناولهما لمشكلة الحضارة • وتتمثل المسألة الأولى في تحديد الظروف التي تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا في مجال الأخلاق والسياسة أم أنها — كما يحاول أن يصورها البعض — مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادئ أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فان هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا في الملامح التالية : اقتصاد السوق — الانتاج الصناعي — التطور الحاد في تقسيم العمل — تزايد معدلات النمو في الثروة — ظهور أنماط جديدة من الفقر — انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل — الايمان بحسابات المنفعة — تأسيس المنهج العلمي وتزايد تطبيقاته في المجال العمل والتكنولوجيا — ظهور معايير جديدة للتعليم — نمو الرأي العام وتزايد أهميته — ظهور أنماط جديدة في التنظيم — اختفاء الصفوة التقليدية — التضائل النسبي لمعدلات اللجوء الى العنف يوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون في بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التي أفقدتها في كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفي أن تقارن مثلا بين النظرة المشرقة التي اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القاتمة التي اتسم بها جان

جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذي أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذي لا يعرف الا حساب الربح والخسارة . غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مغلخا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالي من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ في مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن تشجب الحضارة أو تصفق لها . هملين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للإنجازات ملبية مطالب الإنسان في مجالات شتى لكنها في نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطفيان .

إن الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل إنها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وإن تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون إمكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربوت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وإن كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هي في جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجداني من المسئولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيز في هذا المضمار وتأكيد المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجي لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذري هو أمر لا غنى عنه .

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في اطارها وسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا ينظريته في المعرفة ولكننا سنعني بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عني أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعني من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارئ الى أن عرضنا لآراء ماركيز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيز

و مصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشغلين
بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فإنها تلك
اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديمقراطي في التعامل مع مشكلة
الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي
كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث
يرى شايمان أن الفكر الليبرالي يبنى على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية
البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معيناً من تطور
امكانياتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية
والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما
يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء
هذا المثل الأعلى فإن التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى
باعتبارها نوعاً من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج
ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني
القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي
يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت
واحد .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية
في تأكيدها على بعدى « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في
اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل
المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة
يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

اننا اذا نظرنا مثلاً الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية
والى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا ان
النظريات التي يطرحانها اذا ما فهمت فهما متعمقا انما هي نظريات تصور
الفسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

ان البشر في رأى شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد
متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل
متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي الا محصلة مجموعة من
القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيز فيرى أن الروح الفردية تتمخص في نهاية المطاف عن
فقدان الذات وان النزعة العقلانية التي تتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية
سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف الى نسوع من اللاعقلانية الشاملة

والدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لا بد لنا أن نتجاوزها .

هكذا يقف ماركيز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الإرادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الجرة التي تركز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوي عليها الحضارة المعاصرة : -

الحرية في مقابل السلطة - الواجبات ازاء المصالح - استقلال الإرادة في مقابل التبعية ... الخ انها على العكس من ذلك تماما. مؤسسات قائمة على القهر .

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سالفة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات تركز على التماسك الوجداني والأخلاقي بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية .

والحق أن هذا الرأي الذي يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المشترك فيها في الوقت الذي تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المشترك السياسي ... لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال ... بل ومدمرة لآية امكانية لادراك هذه المثل .

ان الماركسية تمثل نموذجا مينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيز ... فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسي ، والتناول الصحيح لها ينبغي ان يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محاور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل .

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض
أعباء جديدة ينبغي أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية
كشروط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فاننا نتساءل
عما اذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا
حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث
فاننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعتي
بمحاولة المواءمة بين هذه المعايير وبين طبيعته فهمنا للحضارة .

ان ماركيز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من
خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بأن
الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة
النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في
الصفحات القادمة .

ومرة أخرى نلفت نظر القارئ الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء
ماركيوز فيما نسنهده بشكل أساسي هو ايضاح طبيعة التساؤلات التي
ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الاجابة عليها .

في رأى ماركيز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت
في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها
أن تطوع الخصائص التي أنتجت الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك . .
ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ،
فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ،
ومع هذا فالخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط
عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان .

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيز نقده لهيجل أحس بأنه من
خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي انما هو نظام لا يمكن
الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج
فمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه
جانبا معينة من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم .

ان الحضارة الليبرالية تزعم انها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل
في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام
بالخط العقلائي الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا
تجسيد لهذا الخفاق الليبرالي .

ثم واصل ماركيز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي .

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة مسؤلية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فال مواطن في ظلها يجد نفسه مشلود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع عنها فككا .

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيز هو المستول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانجازات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة .

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيز . . ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وان جوهر الموقف العقلي يقوم حينما تقوم تلك الظروف التي يباح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه في حقيقة الأمر محك للطاقت الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن ينتصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد ، وقد يشمل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يمثل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية .

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمع

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد
الآمل رغم كل شيء .

فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أنه يطرح تصورات الخاصة للعقلانية
باعتبارها تعميما لتصورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك
التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها
أنباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيعة لليبرالية .

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيز آراءه من فيبر على
نحو معين ينبغي أن نشير الى أنه من خلال تعليقاته على العقلانية
التكنولوجية يركز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المصالح
الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه القوة
فقد مساوى ماركيز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعى
لأغراض الربح الرأسمالى وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة فى
حد ذاتها .

من هذا المنطلق فإن ماركيز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة
النوترات التى تنطوى عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك
صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية
من ناحية أخرى فى حين أن الصراع الحقيقى فى رأى ماركيز قائم بين
العقلانية وبين العوامل التاريخية التى جاءت بها الى الوجود (١) . ذلك
أن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات
البشرية فى حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الاذعان لمتطلبات انتاجية
لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإن العقلانية تطرح الآمال فى إقامة نوع من
التنسيق الذى لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعى فى حين
أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التى تتجه الى تحقيق صالح طبقة ضيقة
مسيطرة .

إن ماركيز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطى ، وهو المفهوم
الذى تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على
تهذيبه وهو الأمر الذى يؤدي الى تخریب مآثر الأبعاد الانسانية بحيث
يصبح المجتمع فى نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد
إفاض ماركيز فى تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد

(١) ماركيز يقصد النظام الرأسمالى بما يسميه « العوامل التاريخية التى جاءت
بالعقلانية الى الوجود » ... للترجم .

الداخلية للانسان في كتابه الذى يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث اوضح ان الانسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك الا ان يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتشبه فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الازدعان لا يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلاية التكنوقراطية وفى هذا المجال يعلن ماركيز بأنّه قد استمد جوهر افكاره من فرويد . ذلك أن فرويد قد اوضح امرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبناها الأمر الواقع تتحقق على حساب اللقاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللغات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم . وفى رأى ماركيز فان هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم وفى كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فان مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيز هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية ؟ وفى رأيه أن الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تخوير التعبير عنها . وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجهه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية تمن لا بد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فإنه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعائهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلخوا بقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من ألم ومشقة .

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظى طريف .

Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا إزاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيز يرفض بشكل قاطع ما خلص إليه فرويد من أن التقسم الحضارى حصاد إيجابى ترجع قيمته بما دفع فيه من ثمن ، والثمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الإرادة لكل فرد .

إن الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للإنسان من استقلال الإرادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء فى جهاز ضخم يدور فيدورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لما خلص إليه فرويد فى عرضة لسيكولوجية الخوغاء من انحصار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجى وحيث تختفى روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد فى جوهرها عتفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيز فإن الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

إن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على الإ قالب المطلوب حضاريا إنما يتم فى رأى ماركيز فى بطن وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وإن التحليل المتشمل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه إليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القوارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فإن تشكيل الإنسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه إليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجى أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها فى اتجاه تشكيل الإنسان وقوليتيه بقالب معين ، ويرى ماركيز خلافا لفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعماق القرائن الإنسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجى للشخصية .

وعلى هذا فان الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خُص اليه فى كتابه « أنماط من السلب » حيث وجه نقدا شديدا الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك ان الطاقة الجنسية المكبوتة - فى رأى فرويد - كثيرا ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعى المثمر ، وان قوى الهدم والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضارة ، وفى رأى ماركيز أن هذا قد يكون صحيحا اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) .

أما حينما تغلب هذه النوازع على الايروس فان الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هى النقطة التى وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هى طابعها المميز . وما تسابق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ... ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة الأساسية .

ان العقلانية التكنوقراطية ما هى فى النهاية الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والخاضعين لها على السواء لخطر الموت المطلق ولكنها بالاضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعى وهو ما سيقود فى النهاية الى كارثة .

ومن ناحية ثانية فان المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وانه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فان الخلاص الانسانى فى رأى ماركيز يكمن فى التغيير الثورى الذى يستهدف إعادة بناء وتشكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها

(١) الايروس : فى الفكر اليونانى تعنى غريزة الحب . (المترجم) .

(٢) يستخدم ماركيز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادى أى كمية السلع

والخدمات المتاحة للاستهلاك - (المترجم) .

متطلبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة .

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينسج فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رايه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الحياىم الخلاق والطاقات الحرة . للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) .

ومن ناحية ثانية فان ماركيز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الاستيطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطفئ عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » .

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوانين العقل بمطالب الحس . والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية .

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

(١) هذا لا يعنى بحسب الاحوال أن ماركيز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د . فزاد زكريا ، هربرت ماركيز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
ص ٥٥ وما بعدها - (المترجم) .

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فيما الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى .

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيز أن يعانى البشر من القلق والحربان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع .

وعندما ينتقل ماركيز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رايه تكون جديرة بهذه الصفة عندما لا تكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصورات عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلية .

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيز يطرح تصورات فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصورات بقدرة من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الرأسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية .

وبالإضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيز تحول آخر فى نظراته الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رايه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم

وأن تقوم بنكاملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رأيه كوعا من الايقاظ والشحن والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيحة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذي تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية .

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المناهج الانسانية التي قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هي تحول تلك المناهج الى بشر قادرين على المواجهة والفعل .

فاذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل في ذلك المنعطف الحاد الذي يفصل ما بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب في حين أن دولة التدوق الفني والجمالي سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضروري القيام بثورة أخرى لكي ننتقل بالثورة الى نتائجها الموجوة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فإن هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل في صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهي معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلي (١) .

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فإن ماركيز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام .

(١) معضلة زينون الايلي : اثار زينون الايلي فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على امكان تقنين المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه القسائية للانقسام فإن أخيل أسرع عبده فى اليونان لن يترك السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض أن السلحفاة تبعد مسافة كيلومتر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلومتر ٠٠٠ وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام بمقدار ربع كيلومتر . عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم ٠٠٠ وهكذا الى ما لا نهاية .

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فإن الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو ارغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فاذا عدنا الى ماركيز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطئ ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فإن لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة لايراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج انما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وان التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديرة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تعتمد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغت هذه النظم الراهنة التى خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى ، فإن هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى ، فما الديموقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديموقراطى من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديمقراطي الا نوع من الالتزام الزائف .
ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها
والسيطرة عليها .

ومن هنا فان حق الثورة في 'استخدام العنف هو حق مشروع فيما
يرى ماركيز مسائرا في ذلك روبسيير وكارل ماركس ، غير أن هذا
لا يعنى في رأيه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية
هي أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث
وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا
فان هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن
تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل
المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز . الخ .

ان العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشئ في نفس
الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها
وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد
تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها
تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وان كانت المعايير الأخلاقية
التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في
الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا
هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة . . وهو
يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن
طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم
المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون
وعلى بالاستغلال . ومع هذا فان ماركيز يرى أننا اذا نظرنا الى الصورة
المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغفلت وانتشرت في
نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الإشارة يتحركون داخل الاطار
الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الاطار
الذي اختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين
من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياها ، فاذا انتقلنا
من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان
معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا نمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيز يقف ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومتردة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة فى تلك الحالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدد خصوم الثورة وظالما أن العمل الطلابي لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لشل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

. والحق أننا اذا أمعنا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فان المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرفض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وان أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى . انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعي بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة .

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة
للثورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى .

ان ماركيز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم
مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت
الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا ألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا
أنه لا أمل على الإطلاق .

يقول ماركيز فى نهاية إحدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن
نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس
حقنا الطبيعى فى السعادة .

ف . ا . هايك الحرية من أجل التقدم

بقلم : انتوني دى كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترثب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقي بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فإن المواقف العامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » *Laissez faire* (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) *Laissez faire* هو شعار المذهب الداعي الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة الى فنسنت دي جورناي *Vincent de Gournay* أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الفيزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن اطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد أقدر من سواء على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيجرب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها إلا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه الحجة وأضافوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي - في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء الخ والواقع أنه كما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنعجب كبنف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الاطلاق عن نوع الليبرالية التى يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعنى عنده ألا يكون الانسان مكرها على الاذعان لارادة غيره ، وفى هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية فى تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الانسان فى اختيار حكومته ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الادارة (الحرية السياسية) والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الانسان أن يصل اليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بارادته الخاصة ، لا بدافع طارئ أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية فى معنى ثالث هى مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هى النطاق الذى يمكن أن يمارسه الانسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغى من ثم أن تظل بمعزل عنها . . . فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالشرط الكافى للحرية طالما أن النظام غير الديموقراطى يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود فى حين أن النظام الديموقراطى قد يتوسع فى فرض القيود التى لا يقلل من وطأتها أنها قد صدرت بالطريق الديموقراطى . وبالمثل فإن الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، اذ أنها لا تقف فى مواجهة القهر والجبر الذى يمارسه الآخرون على ارادتنا ، ولكنها تقف فى مواجهة الضعف الأخلاقى أو فى مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الايجابية فإن هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل فى أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالانسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل ان هايك ليمضى أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه فى هذا المعنى من معانى الحرية ، ويتساءل عما اذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل فى استخدام الحرية الى الحد الذى تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع فى المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك في هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء في اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوى .

والواقع أن الكراهية التي يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معنى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - في جانب منها - ناتجة عن رغبته في المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع في استخدامها ، فضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فإن كراهيته لهذا المعنى راجعة الى إيمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغي أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية في تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التي تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعلة وتكون النتيجة في النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية .

غير أنه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا في رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغي أن يقال عنه انه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التي يدعو اليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم في الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة وهو في هذا يسير على نفس الخط الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

إن الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهم في هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو . في حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو في نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة .

إن الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هي الا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى ارساء تدخل الحكومة الديمقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين في أن هؤلاء الآخرين يأملون في إعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد في حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائي للمجتمع متابعاً في ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي الاصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالإضافة الى ذلك فان المحافظين يخافون التغيير . ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فان المحافظين يميلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عداوة واضحة للديموقراطية . وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فان هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهلامية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملّة لفكر هايك ولنصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفرادهم ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذي لا يجاريه فيه أي نظام آخر تابع من التوجيه المركزي » .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في اعمال مبادئ عامة للإدارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا .. وبناء على هذا فان القوة الجبرية التي تملكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادئ » .

والواقع أن هايك فيما ينادي به من التطور التلقائي للنظام
الا- ماعى يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى انسان عن الالام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها . بل ان هذا العجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل . . . ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة . وهكذا فأننا اذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفا استثمار ممكن . واذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات ادعان بعض البشر لارادة البعض الآخر . . . اذا اردنا هذا فما علينا الا ان نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانسانى .

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهي طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحديد قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه .

والواقع ان الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغي أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار . فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة .

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسى يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل اولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات .

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغي أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفا فى

ذلك الخط العام الذي يخطه المفكرون الليبراليون عادة (١) .

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته .
فالتبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها في حالة تشكل دائم لا ينقطع .
وهي تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأي تغيير وفي اتجاهات لا يمكن
النبوء بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن
لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها .
ولما كان الامر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذي نستطيع بناء عليه أن
نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة
بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغي أن يكون أمره موكولا
الى التطور التلقائي طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام
الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة
للانسان مثلا .

والحق أن نظرية هايك في التطور التلقائي قد عرضته لجملة من
الانتقادات الظالمة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقي
بالا الى مسئولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن
الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في
رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في
أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية
مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى
من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا
التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن يكون عليه الفوارق في الدخل
والثروات . انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة
الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى
تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه
هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخل والثروات،
والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال إنما يحاربونه على غير أرضه
ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراته

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو في الواقع ما يميز الفكر الليبرالي بوجه عام
فالانسان عند كائنه مثلا كائن يتسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو
ما يميزه عن الكائنات التي توجد في ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التي تسنها
الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التي
هي جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « الجهد الأقل » وقانون « المائد
الأعلى » .. - (المترجم) .

لإنخفاض الدخل والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام تقدمهم عليه هو شخصيا لا الى أفكاره .

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا وتعنى بها مكانه الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لنخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم . . . على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا نكشفت مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأت الليبرالية تنطور كنظرية نسقية متكاملة . ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجيبنا هايك على هذا السؤال . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل . فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فيل يعنى حديد هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها- بغض النظر عن أية مزايا ؟ . أما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يحقق بفعل عقل بشري يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة .

وان الأكثر صوابا في رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر . وهكذا لا نغير الامكانيات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر .

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا ان نفترض أن التقدم سوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاسباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم حقا كما يؤكد هايك في كتابه . دستور الحرية ، هو ألا نعيش على ثمار الماضي وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشري أن يؤكد ذاته . ان التقدم في نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة .

وهكذا يبدو أن الجانب العام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا في الحالين إلا أن نشارك في صنع التقدم .

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيّمها من خلال مساهمتها في تحقيق التقدم بمفهومه الذي سلفت الإشارة إليه أي باعتباره نوعاً من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلاً إمكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شيء علماً ، فلن تكون للحرية في هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل في أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به . ان الحرية ليست قيمة نهائية في حد ذاتها وإنما هي تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها في كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوي وملح قد لا تكون هي ذلك النوع من الحريات الذي يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فإن المجتمع الذي يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير في رأي هايك من ذلك الذي لا يوجد بين مواطنيه أحد على الإطلاق متمتع بالحرية (٣) ، كذلك فإن تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية في حدود معينة (٤) .

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساساً عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فإننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

(١) بحسب مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذي دار طويلاً حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداماً خاطئاً وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبين القيمة ، وقد أصدر المجمع قراراً يفرض بأن التقييم هو تبين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال في الكثير من نصوص التراث .

(٢) توضيحاً لفكرة هايك في هذا المجال نطرح حرية البحث العلمي كمثال للحرية التي لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وإن كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذي يقصده هايك - (المترجم) .

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضاً مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المقاضلة في مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية في كل منهما ولكن الذي يعنيه في تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طردياً بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية - (المترجم) .

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكي نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هي أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوي على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية في مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها في حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية. تلك التي تنظر الى كل انسان فرد باعتبارها هدفا في حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكي يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهي أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذي ينطوي على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذي يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشيء من الحرية في حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الإطلاق ، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم ، أن تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجنون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذي سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فإن هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرروا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وان ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه وهم في هذا لا شك غير ملومين .

ولنتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التي لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتي تعد في الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هي ما يسميه بضرورة اعمال « المبادئ العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدأ أولا بإيضاح ما يعنيه بالمبادئ العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة في رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانشاقى الذي ينادى به ، وفي ظل هذه القواعد فإن كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

(١) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنتوني دي كرسبني صاحب هذه الدراسة .

(٢) الحجة التي سيقومون عليها في هذه الحالة هي « العدل » والعدل قيمة تعلو على

الحرية من وجهة نظر البعض - (لترجم) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك فى كتاب « فوضى اللغة فى الفكر السياسى » ، فان هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلية ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابس والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التى تسبغ عليها الحماية بحيث يودى هذا الى انبثاق نظام تلقائى لا تحده منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة فى ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفى هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادئ العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام – وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومى كما ينصرف الى تلك المعاملات التى تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هى التى تمثل موضوع القانون الخاص الذى هو فى الواقع أكثر عمومية ، كما أنه فى غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد فى المعاملات التى نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فان القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائى بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى ترايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيتها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يودى الى نتائج متباينة فى الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون فى الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحتلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعى ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذى يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعى والترويج لها وهو ما سيترتب

عليه بالتالي أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصي .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر في السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراته القانونية ليست في حقيقتها دراسات في القانون بمقدار ما هي دراسات عن القانون، أي أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بإبراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التي ينطوي عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغي أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فإن قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون في حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التي يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التي قد ينطوي عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة إذ أن لها في الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا في النظر إلى القرارات التي قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفي لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة إذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التي صدرت وفقا لها ، في حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أي أنها مخالفة لتلك القواعد التي تحدد ما ينبغي أن تكون عليه القوانين (٢) .

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففي حين تنصب دراسة أي علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التي تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فإن فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا في موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هي اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالقطع اليوناني ميتا *Meta* وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيكا أي ما وراء علم السياسة أو ميتا إيتيكا أي ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحي قياسا على استخدام « فيزيكا » و « وميتافيزيكا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيكا ليست هي بالضبط فلسفة علم الفيزيكا فقد استقر مصطلح الميتافيزيكا تاريخيا ليعني دراسة الوجود ككل - (المترجم) -

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص ، ففي حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام بالنزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فإن العدل لا يكتمل إلا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص . في بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ ان هايك يجمال هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير الى تفاصيل بعينها وإنما يتحدد مجال انطباقها بتحقيق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف الى جوهر الموضوع والى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط الى أشخاص أو أفعال محددة بذاتها . أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ مسلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبؤ القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، إلا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة .

أما السمة الثالثة من سمات القوانين – وهي المساواة – فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكم ، ومع هذا فإن هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطابها كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء . ان هذا النوع من التمييز لا يمكن اعتباره نوعا من التعسف أو الاخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعى ظروفها بعينها وطالما أنه لا يتجه الى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم .

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه الى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه الى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فإذا ما اتجه إليها فإن هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معيناً من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ،
ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون
لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل
التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع - مثلا - حدودا عليا
للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها .

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة . . واحدة من
المبادئ العامة للسلوك العادل بالنظر اليها وحدها وبشكل مستقل عن
النسق التشريعي القائم بأكمله ، إذ لابد أن تتأثر سائر القواعد القانونية
المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادئ عامة للسلوك
العادل .

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك في
القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن
هذه الآراء في القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذي سلفت
الإشارة اليه (١) وهكذا فإن كل فرد في المجتمع يكون متمتعا بحريته
الفردية عندما يطبق تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية
والمجردة التي أشرنا اليها ، إذ أنه في هذه الحالة لا يكون مدعنا لارادة
شخص سواء وانما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في
نصوص قواعده . وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال
معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له
حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواء ، في الوقت الذي تكفل
فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي . وقد حدا هذا المفهوم
ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل . . دعه
يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد ، وهو
فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهاييك ، فهو يرى أن تدخل الدولة
في المجال الاقتصادي تدخل ضروري ومطلوب لضمان النمو التلقائي
للسياط الاقتصادية وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات
والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة
تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) .

(١) راجع سابقا ص ٤٢ .

(٢) تزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه اذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي
فسوف يكون متناقضا مع نفسه اذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط
الاقتصادي واعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة
في المجال الاقتصادي .

ليوشتراوس

وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين في . ميللر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الإطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون - زينوفون - ابن ميمون (١) - الفارابي - مارسيليو بادوا - كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي - هوبز - اسبينوزا - لوك - روسو - بيرك - نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذي قدمه شتراوس فإن فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودي حوسى بن ميمون الذي عاش ما بين عامي ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذي عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتسكلمين حيث خلس إلى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة - لا علم الكلام - هي التي يمكن أن تقودنا إلى المعرفة بالذات الإلهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات حوسى بن ميمون كتاب موريه فيفوخيم (دلالة الحائرين) الذي ظل الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى من أمثال الاكوييني يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقي هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز .. - (المترجم) .

الدارسين الذين جاؤوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر إنجازاتهم في هذا المجال امتدادا لإنجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا إلى فضله بشكل أو بآخر .

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية . وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها إلى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحى » أو « التعليم في المجتمع الديمقراطي » . وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرسطو فانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكسي فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر .

وإذا جاز لنا أن نتنبأ ، فإن العهود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجه الرئيسى لتلك الدراسات . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، إلا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع إلى ذلك بعشقه للماضى أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فإن شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخالص في رأيه مقاعد المبدعين الخالص ، وهو الأمر الذى يعنى في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب إليها الهمود والانحلال .

وعلى هذا فإن علينا أن ننظر إلى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وإن ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى إلى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى ، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التي قد يجرها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابي لافلاطون على نحو يتم عن ايمانه بازاء افلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابي في طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكي يضرب عصفورين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم في الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هي محاولة جد شاقة ومضنية ، فهي تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس في أصول ومبادئ التأليف الفلسفي ، ثم هي تستلزم بعد هذا النظر في سائر مؤلفاته في ضوء هذه المبادئ والأصول ثم هي تستلزم ثالثا النظر في النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذي ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسي لشتراوس . وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أي حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسي له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده في مقال له بعنوان « ما هي الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة السياسية للأشياء وللمعرفة النظام السياسي الفاضل ، ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر في الفكر السياسي حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقي من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ... لكي يسجل أن أي فكر سياسي لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأي أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذي كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التي تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية . وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهي لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها في محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها .

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادئ-
الشاملة التي تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان
الفلسفة السياسية هي محاولة دائبة وواعية قدر ما هي متماسكة وصارمة
لاحلال المعرفة محل مجرد الراى او الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى
تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس
على هذا السؤال ان الفلسفة بوجه عام هي بحث فى طبيعة الاشياء ،
ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً من الفلسفة هي بحث فى
طبيعة الاشياء السياسية فاذا ما تساءلنا عن تعريف الاشياء السياسية كان
جواب شتراوس انها تلك الامور التي ما كانت لتصبح واردة لولا وجود
الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الامثلة لهذه الامور التي
يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ،
والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الراى السياسى ينظر الى كل شئ من هذه الاشياء فى
خصوصيته الخاصة ، اما الفلسفة السياسية فهي تحاول النظر الى الكل
الشامل او بعبارة اخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الاشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، او
ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا
طبيعة سياسية ؟ او ما هي حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو
سياسى ، او ما هي صلة الحياة السياسية بالكل الاشمل ؟

ان هذه الاسئلة وامثالها تستهدف فهم طبيعة الامور السياسية
وبعبارة اخرى فهي تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو
غير سياسى ، ومع هذا فلتن كانت معرفة طبيعة الاشياء السياسية شرطاً
ضروريا لقيام الفلسفة السياسية الا ان هذا الشرط الضرورى ليس شرطاً
كافياً لقيامها ، ذلك انها تستهدف فى نفس الوقت هدفاً أساسياً آخر هو
التعرف على «لامج النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة
السياسية باعتبارها نشاطاً ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية
التي هي نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع ان البحث فى ماهية
المجتمع الفاضل او النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد
الرغبة فى التأمل النظرى ، وانما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان
القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما يتطلقون فى حقيقة الامر من
خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل او النظام الأمثل ، والواقع اننا حينما
نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فاننا نكون قد

بدانا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأي او الاعتقاد الشخصي ، وهكذا يتضح أن العمل السياسي هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوي دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجعل ما سبق فى عبارة وجيزة فان الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو اول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية ورع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى أعماق أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة انسياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية . ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وان كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من تناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها قارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثانى فان مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بإيجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا انتقلنا الى دراساته التى أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذي طرحناه هو الموجه الرئيسي لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقاً من هذا المفهوم أن يقدم دعماً قوياً لوجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقي للفلسفة السياسية في العالم القديم ، وأن أعماله هي التي مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا إذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التي طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

- ١ - سعى الى المعرفة الحقيقية .
- ٢ - استهدف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية .
- ٣ - محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسي الأمثل .

ثم تطورت الفلسفة السياسية في صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدي الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) .

ولعل أهم أسهامات شتراوس في احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل في دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرسطوفانيس وزينوفون وأفلاطون .

لقد حمل أرسطوفانيس بأسلوبه الشعري حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرسطوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر الماثورة عنه وهي أنه كان رائداً للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحداً من الذين تجاهلوها كما وصفه أرسطوفانيس ، فضلاً عن ذلك فقد كان بوجه عام رائداً للاهتمام بكل ما في الانسان من جوانب انسانية (النبيل - العدالة ... الخ) ، ويرى

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسيين راجع الى تلك التسمية التي أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون في عصر النهضة تحقيراً من شأنهم وادانة لطابع التبعية التي اتسمت بها فلسفتهم التي لم تكن في رأي الانسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس في المدارس - (المترجم) .

شترأوس أنه من الصعب أن نقطع بأن أيًا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها له أرسطوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فإن من الجائز جدا فيما يرى شترأوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرسطوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط .

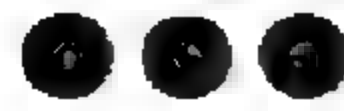
إننا إذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة . لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الاساسى الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فإن طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فإن الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها ببعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فيما هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه، وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في إطار علاقتها بالكل الأشمل .

لقد استطاع شترأوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية إنما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فإن طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل . وعلى هذا فإن الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسى فإن قضيته تتمثل في أن يسود العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنّها الحكماء ،

(١) من أمثلتهم طاليس - انكسيمينيس - انكساجوراس - (المترجم) .

ففى الحالين يكون الشئ فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات .

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح إنما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الاصلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الاصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الحنقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الحلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن افلاطون ، بل انه يعتمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثلا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعى العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة اقامة دولة مثالية خالصة .



ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيافيلي الذي يعده شتراوس مؤسساً للحدثة (١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزماتها التي نبعت من خلال الانتقادات التي وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك . ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التي تمثلت ذروتها في الفكر السياسي الذي طرحه كانط وهيغل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزماتها من خلال أوجه النقد التي وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التي ما تزال قائمة الى أيامنا هذه .

لقد سار المحدثون على نهج سقراط في النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا في نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلي :

١ - ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيًا الى الحقيقة في ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات . هكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة .

٢ - واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوي على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحّدون بين ما هو « مادي » وما هو « طبيعي » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك في أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا في الكون ، وهو الأمر الذي يعد هدما للأساس الذي أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه .

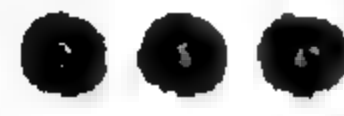
(١) يلاحظ هنا أن شتراوس كان في بداية الأمر يعتبر توماسي هوبز مؤسساً للفلسفة السياسية الحديثة . حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعي والقانون الطبيعي تمثل حلما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلي كان أسبق من هوبز في عدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهي الذي يعد بحق أبا للفلسفة السهامية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميلر) .

٣ - ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسي الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ما كيا فيلي فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذي هذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين في رفضهم للتصور الكلاسيكي للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ما كيا فيلي فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التي يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك انهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغي أن يفعله الانسان لا ما يفعله في الواقع وهكذا أصبح المحور الذي يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذي جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ .

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذي لا يفتأ يشير في دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نشير السؤال الذي يقفز الى الذهن وي طرح نفسه بالضرورة في هذا المجال ونعني به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغي أن نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التي تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديس الكلاسيكي في تصوره للمجتمع والانسان . لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة . ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة في الوقت الذي لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، فضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكي للانسان كان أكثر شمولاً واحاطة من تصور المحدثين ففي حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما في الانسان من جوانب سامية ومشركة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة في الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم في الانسان وكأن هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، قاته حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذي ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه في ذلك شأن كثير من الظواهر التي اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التي اشتهر ما كيا فيلي بإبرازها الا وكانت - فيما يقول شتراوس - معروفة

تمام المعرفة لزينوفون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو . صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواء من المحدثين .

ومن ناحية أخرى فإن شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على إيمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرننا من أن نثق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وإن الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من إدراكه للطبيعة الإشكالية لهذا الحل ، وإن الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأنها في أيامنا هذه تعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا .



ثمة حقيقة هامة تؤكدنا دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحية دائما مهددة بالخطر ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثنانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها إزاء هذين المصدرين الداهيين أحدهما أو كليهما معا .

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه .

إن هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يركز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يفتن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدعون مشاعر الناس فيما
الفوه واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم
السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية
ذاتها .

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة
والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها
للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس
هو مكن الخطر الذى يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقى يكمن فى
المعتقدات الزائفة والخرافات والخرعبلات التى تعيش فى وجدان الناس
وعقولهم ، وعلى هذا فإن التنوير الجماهيرى كقيل بتعويد الناس على
تقبل الحقائق ورفض الاباطيل . ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى
حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التى بدأت تركز على المبادئ
الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير
من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة
للكافة أو بعبارة أخرى اضعاف طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل
الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها
أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد
الإشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى فى أكثر
من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلسفة ، وأول
هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بإبراز المزايا التى
يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة
هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسى الأمثل ، وأنها هى التى
يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهى بذلك تبصم
الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ،
ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وإبرازا
لنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن فى بعض المجتمعات
أن يخفوا جانباً من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون عنها الا ما يمكن
أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلسفة فى كثير من العصور
الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التى تقتصر تعاليمها على أتباعها

(١) لعل أبرز الأمثلة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا »
وهى جماعة لا تعلم الكثير عن المنتمين اليها نتيجة لا احاطوا به أنفسهم من السرية
والأرجح انهم مجموعة من المفكرين الشيعة الذين عاشوا فى النصف الثانى من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا اعمانا في التقية والتخفى الى صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايشارا للأمان والسلامة ، وقد آن الاوان في رأى شتراوس لاعادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وخمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عدوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية فى مواجهة الشعراء والخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز أعمال العقل والانتهاج الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواههم والامعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

واذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الاطلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

== الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادئ العقيد الاسلاميه - (المترجم) -

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار في بعض الأحيان إلى أن بدأت في عصرنا هذا في الذبول والتحلل . وهو أمر قد يثير الدهشة في بادئ الأمر إذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفي مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ في الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانباً كبيراً من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذي ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة . والجواب على هذا في رأي شتراوس أن الخطر الجديد الذي تهدد الفلسفة السياسية إنما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساساً في ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعبة » "Positivism" والتاريخية Historicism والى هذين التيارين ترجع في رأي شتراوس تلك الأزمة التي أطلق عليها أزمة العصر . ولنتوقف الآن قليلاً عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

إن هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظري والآخر عملي ، أما الجانب النظري فيتمثل في ذلك التدمير الذي أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعي من ناحية والاتجاه التاريخي من ناحية أخرى وتعاضل تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكري الوقت الحاضر . أما الجانب العملي فيتمثل في أن العالم الغربي لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

إن الوضعية كما يعرفها شتراوس هي ذلك الاتجاه الذي يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهي تنتقص من قدر المحاولات التي تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسي الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى إلا نوع عقيم من البحث ينبغي أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التي تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتي تكفي بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى اقتراح ما ينبغي أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسي الفاضل إلا أن أنصار الوضعية في القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسي التوصل إلى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفي بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعي ليس موجهاً إلى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف إلى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التي لا صييل الى تقديمها في رأي
الوضعين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك
سبيلا .

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثاني وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس
ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدتها الفكر الحديث وتمثلت أوضح
ما تكون في أفكار هيجل ونييتشه ومايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز
داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه
« التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع
الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل في أعمال هيجل ، وطبقا
للتاريخية التأملية فإن العلم تتمثل مهمته في تأمل الحركة التاريخية
التي ما هي في جوهرها الا تطور عقلي ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من
فلسفة التاريخ بدلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطي ، فالفلسفة
السياسية في تصوره لا ينبغي أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة
ولكنها ينبغي أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا في
لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجلي نجد أن
الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثاني
من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية »
أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من
موجات الحداثة ويعتبر نييتشه رائده الروحي ، كما يعد هايدجر أبرز
المدافعين عنه في القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل
في أن الانسان لا يمكن فهمه الا في ضوء التاريخ لكنها تختلف معه في أن
التاريخ - فيما ترى - ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا
بالضرورة ، وفي رأي هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز
حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ
تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر للوقت الذي تمت فيه ولا يمكن أن
تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فإن التاريخية الراديكالية تتفق مع
الوضعية في رفضها إمكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان
في رأيها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذي يصدق على كل زمان
ومكان والذي تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها
الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما
بنمط تاريخي معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربي المعاصر ، وقد

(١) العلوم الانسانية : هي تلك الطاقة من العلوم التي تدرس الانسان باعتباره
فردا وباعتباره عضوا في جماعة في الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم
الاجتماعية » - (المترجم) .

يكون هو النمط اليوناني القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وإن اتفقت مع الوضعية في رفضها للفلسفة السياسية ، فإن هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى ، فهي ترفض الوضعية في الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى ، ذلك أن سائر مقومات ومبادئ الفهم إنما هي مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة إلا في حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هي ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، إنها ملامح الازمة التى تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التى وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فإن الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية فى رأى شتراوس وينبغى العمل على انتشالها من سقطتها وإيقافها على قدميها من جديد .

إن شتراوس لا ينظر الى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع فى الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التى يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرسنتها فى وجدان الانسان الغربى حينما من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التى سبقت الإشارة اليها .

إن أهم المفاهيم التى طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة فى هذا المجال تتمثل فى مبادئ الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال فى إمكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر فى كل مكان ، رابطة تتكون من أهم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك فى إمكان تحقيق السلام العالمى والرخاء الشامل لكل بنى البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التى تكفل هذه الحقوق بالإضافة الى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا فى تحقيق المزيد من الرفاهية لبنى الانسان فى كل مكان .

إن كل هذه الآمال التى انبعثت يوما ما عادت لكى تتزعزع ولكى تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اهتمت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التي أدت إلى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وإنما جاءت في رأي شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التي نظر إليها الكثيرون من المفكرين الغربيين في بداية الأمر على أنها حركة موازية للبرالية تستهدف في نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من إقامة مجتمع عالمي يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والطغيان والحكم الاستبدادي ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذي طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديمقراطية الليبرالية وليس إقامة مجتمع عالمي ، فضلا عن ذلك فإن التجربة ذاتها التي شككت الغرب في إمكان قيام مجتمع عالمي قد شككته كذلك في أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق في أن التقدم العلمي قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، وهكذا يتبين عمق الهزة التي أصابت مفاهيم المجتمع الغربي ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل في التجربة الشيوعية وانتهاء إلى الضربات التي وجهتها إليه في صميم مبادئ الاتجاهات التاريخية والوضعية إذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات إلا نمطا من الأيديولوجيا التي يستحيل إثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الأيديولوجيا التي لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الإنسان الغربي أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها في ذلك شأن سائر المبادئ التي رسختها في أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هي أما أن ينجرف الإنسان الغربي إلى العدمية واللامبالاة بآية أهداف ، وأما أن ينجرف إلى نوع من التعصب الذي يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التي انتابت إيمانه بما هو صواب وحق .



رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها إزاء مختلف الخصوم وأن سبيلها إلى ذلك تمثل أساسا في المحاولات المستمرة من الفلاسفة لإظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات إلى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة في الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذي لم تشهد له مثيلا من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيساري الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوي عن الديمقراطية الليبرالية مبرهنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدي للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التي تتهدد الديمقراطية الليبرالية من الداخل والخارج . أما الاخطار الخارجية فتتمثل في رأى شتراوس في أنظمة الطغيان تلك التي لا يقدر الوضعيون ما تنطوي عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هي في الحقيقة الا فروق في الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية في رأيهم تبرر القول بأن الديمقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواء . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديمقراطية الليبرالية وإن لم تكن أفضل النظم التي يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهي النظام الذي يلبي متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر في عالمنا المعاصر . ذلك أنها في الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التي يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالإضافة الى هذا فإن الفلسفة السياسية لديها فرصة في الوجود في ظل الديمقراطية الليبرالية أفضل مما لديها في ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخلي الذي يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل في « انحدارها » المستمر الى المناداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادئ التي آمن بها روادها الأوائل ونعني به الايمان بالتفوق البشري والتميز الطبيعي الذي يؤتاه البعض دون الآخرين . إن إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشري إنما يعنى إلغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انساني وما هو انساني .

ومرة أخرى فإن هذا الاتجاه الذي يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة إنما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق في مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولنتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأنا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الازمة الى تدهور وتحلل الفلسفة السياسية .

ان شتراوس يرفض التفرقة التى أقامها الوضعيون بين الحقائق الواقعية facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون إقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفى رأى شتراوس أنه إذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الأحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فإن هذه الأحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو هاكسى فيبر نفسه الذى نادى بإقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فإن المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية باستخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى إمكان الغائها أو الإبقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، وإذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وإيماننا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فإن شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكده الأحكام الفطرية للانسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الانسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فإن هناك ظاهرة الإعجاب الفطرى بالتفوق الانسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستند الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومينولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومينولوجيين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الانسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه إدراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو إدراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكسمى . (المترجم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوي عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس واثينومولوجيين إلا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومولوجي في أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك في إمكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطري وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصن للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الإيمان ، كذلك فإن شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفي ذو طبيعة دياكتيكية بالمعنى السقراطي فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسي ثم يتجه إلى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة في عالم يعلو على الإدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية إلا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى أنها غير قادرة على الصمود في وجه الانتقادات التي وجهتها إليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هي في الحقيقة العدو اللدود للفلسفة التي يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فإن دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعها النظري والراديكالي .

إن التاريخية النظرية التي تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها في القرن العشرين بعض المفكرين الهيغيليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojève" ترى وكما سلفت الإشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطي قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التي تنظر إلى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا لكل الشامل ، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية ينبغي أن تخلص السبيل للعلوم السياسية ، تلك التي تصف ما تمخض عنه التطور التاريخي فعلا ، لا أن تنظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو في الحقيقة إلا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخي وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذي تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل في أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل أنه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهي أن الواقع التاريخي في لحظة معينة ما هو إلا وعينا العقلي بهذه المرحلة ، وفي رأي شتراوس أن معرفتنا العقلية في أية مرحلة من مراحل التاريخ هي أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

• فالفلسفة تمثل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة في أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فإن السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغي أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحسا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما .

وإذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فإن فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع التوصل الى ما هو أزلى دائم . ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالإجابة عليها ، ومن بين هذه الامثلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بأفاق تاريخية معينة .

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الاجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثاره السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى .

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وإن كان يرفض الاتجاهات التاريخية إلا أنه مع هذا يؤمن أشد الايمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وإن ثمة فارقا

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتين باللحظة التي انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذي يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس في دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى . لا بالمعنى الذي تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدي لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وان كانت تشهد تقدما في المجال العلمي ، الا أنها في الواقع تشهد تدهورا في مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة في نفس الوقت ، ومع هذا فان أنصار هذين التيارين يحاولون إيهامنا بأن أفكارهم هي نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة في سياق من التقدم العام في كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها .

كارل بوبر

بقلم : انطوني كوينتون

إذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعني بهم لوك وبنثام وجون ستيوارت مل - لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو في ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها في رأيه يدركها العقل كمبدأ يدرك البديهيات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل في أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقي ، ففي الوقت الذي نجد فيه الإنسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على منواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفي مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذي يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهي أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنثام وعند جيمس مل فإن الحرية وما يدور في فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست في حد ذاتها خبرا بديها واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعتبار هذه المطالب خيرا يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواء على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغى أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره - فيما يبدو - على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتفع دائما بما يحققونه من مصالح الجماهير التى أنتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما - وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشكل الانسان وتطبعه بقالب معين - كانا يرفضان القول بأن هناك انسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شئ على الاطلاق من هذه الخيرات فان منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتختم بالخيرات ، وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن - موقفهما من المساواة لم يعلننا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلننا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معاً ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وان كان فى الحقيقة قد طرح تصورات الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيورات مل أعقد بكثير من أن تكون نوعاً من المتعة أو البهجة ، كذلك فإن الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر اليها باعتبارها حقاً طبيعياً خالصاً لا ينبغي أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيورات مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعاً من اصفاء الشرعية على التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيراً ما تؤدي فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغي أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح الفعل الجماعى .

وأخيراً يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمناً أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، اذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادئ الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحييد نوع من الاشتراكية التى تقوم على إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمنا آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى أدلى بها جون ستيورات مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك. في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق وان نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى ان صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى طرحتها مل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخى » بأنه موجه الى تلك الأعداد التى لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية ، وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين - وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية - وإقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم صيغته قوانين محددة ومؤكدة ، وأن الملامنا بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فان المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلية طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف إقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية . اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الإطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فان علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ في هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة في الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافاً بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل ، ويتمثل هذا الاختلاف في جانبين أساسيين : أولهما يتمثل في أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل في أنه يطرح أفكاره في هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعاً من الاقتراحات أو التوجهات التي ينبغي أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فإن أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها في خطين رئيسيين هما : تفنيد الأسس التاريخية التي ترتكز عليها النظم الشمولية والتي تنطلق منها في رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولاً بغرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية . ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دعوته الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوي دائماً على تناقضات منطقية ظاهرة ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التي يدور حولها فكره السياسي .

ولعل أهم الانتقادات التي وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخي هي التي وردت في كتابه « فقر الاتجاه التاريخي » ، والذي يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسي في تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سنوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالي أن نتنبأ سلفاً بالمسار الذي سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذي يتحكم في التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التي تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل في صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملي ، ومن ثم يمكن التحكم في مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين في قياسهم للمجتمع الانساني على الطبيعة ، حيث يعمد بعضهم مثلاً الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، في حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها . وفي رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوي على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم في حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل اجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جداً من العوامل المتباينة التي يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التي يحملها الجنس البشرى والتي يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب - ان لم يستحل - حساب مسارها .

وهكذا فاذا أخذنا في الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشئ عنها لا يمثل قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التي صاغها سبنسر للتطور والتي تقوم على التفاضل والتكامل ما هي الا صيغة مبهمه فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقاً في وضع أية تنبؤات بالمستقبل .

فاذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبي وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماماً ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبي . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهي لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحي .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التي يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية في هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات - ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية - لابد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فإن التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فإن الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زراعي وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيغل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فإن بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاوره الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الفوضى ، وهو الأمر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة على نفسها ، والتي تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على ابتكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة :

وهنا نتوقف لكي نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التي ينسبها بوبر إلى أفلاطون من جانب آخر . إذ أننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو إلى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة في الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء في جهاز الدولة .

إن كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو إلى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هي المؤهلة لهذه المهمة بتمامها كما ينبغي أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التي تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . totalitarian

فإذا إنتقلنا إلى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاهيهما التاريخي لا يحتاج بطبيعة الحال إلى إيضاح ، لكن الذي يحتاج حقا إلى وقفة متأنية هو ما ينسبه إليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوي أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

إن بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح العاشية وهذه المبادئ هي :

(أ) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعي بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(ج) الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع إلى انشاء تلك المؤسسات والانظمة التي عرفتھا فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فإن نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله في نظر بوبر أقل احتراماً مما نوحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التي ينادى بها هيجل ما هي في حقيقتها الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير في حين تظل السلطة الحقيقية في ايدي البيروقراطية التي يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتداداً مريضاً لفلسفه هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقاً مباشراً لتلك الفلسفة ، كذلك فإن بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظراً لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظراً لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فإن هناك فجوة بين آراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة وأن هتلر نفسه لم يكن يخفي احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذي قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعاً ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! .

إن أيديولوجية هتلر تركز بشكل محوري على فكرة مخبولة عن النقاء العرقي ، وهي فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماسي الحلول لذلك الوهم الذي تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم ألمانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاماً فعالاً في تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردي ، ومن خلال دفاعه القوي المتماسك عن المذهب الجمعي ، بل إن بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعي بمعناه المنهجي ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير في العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس في جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذي يقف من هذه القضية في جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغي استنباطها من المبادئ العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادئ السيكولوجية التي تتسم بأنها صادقة في كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الإطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير في ميدان العلم الاجتماعي ورفض الجمعية من منطق أخلاقي ، وإدانة ما يقول به المذهب الجمعي.

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أي اعتماد بكيانه.
الفردى الخاص .

فاذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس في محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فإن هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين ما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع هذا فإن الذين درسوا اعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أية عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فإن المجتمع المثالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى (١) تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فإن فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوفه المنقذين الثوريين إنما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فإن الهيمنة الشاملة للدولة إنما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فإن واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية - لينينية أكثر من كونها ماركسية محسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فإن الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى إطارها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

أن كل ما يعنيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن اجماله ببساطة

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « فوضوية » كرادف غريسي لمصطلح الأناركية وتفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة - (المترجم) .

خلافا للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذي يمكن للانسان من خلاله ان يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادي .

لا مناص لنا ادن من أن نخلص مما سبق الى أن الربط الذي أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية إنما هو ربط يتسم بالهزال والركانة خاصة اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيغل وماركس وهم اوثق الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . فافلاطون وهيغل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعي من منظور اخلاقي وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوي ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فإن أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخي استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فإنه حتى اذا سلمنا بأن هيغل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه - وهو أمر غير صحيح أن هيغل وحده هو الذي يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخي - اذا سلمنا بهذا جدلا فإن الخصائص الشمولية التي تنطوي عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية الا بروابط واهية ، أما ماركس وإن كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخي فإنه ليس شموليا على الإطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخي الى نقطة أخرى في فكر بوبر تلك هي الصلة بين الاتجاه التاريخي والفكر الليبرالي وهي صلة لم يتطرق اليها المفكرون الا فيما ندر ولعل كوندورسييه هو المفكر المنهجي الوحيد الذي قال بأن اقتصاد الديمقراطية الليبرالية أمر حتمي تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد إشارة ضمنية الى هذا المعنى في عبارة افتبسها بوبر من هـ ١٠٠ ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكي يصبو خطأ معيناً ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالي ، وحقا ان من الطبيعي بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والاسانيد التي تؤيد مطالبهم غير ان الرغبة في التغيير تظل في نهاية المطاف هي العامل الحاسم في عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعث الطمأنينة

لدى كل من يرتكنون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من
الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا
لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين
والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى
لا يبالى أصحابها بمدى واقعيته أو قابليتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى
بسيطة فإن مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى إذا كان غدير قابل
للتنفيذ ، أو إذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها
أو قبولها .

وفى المقابل فإن مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى إذا كان
قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من
خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فإن ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما
قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية إنما يستند الى أنهما قد أفاضتا
فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ،
ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخل الطريق أمام الاشتراكية
كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فاذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا إن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد
ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ،
وبعبارة أخرى فإن العمل السياسى يكون يوتوبيا إذا كان خاضعا لمجموعة
من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ،
وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية إنما هى فى الواقع
ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية
قائمة على سياسة « خطوة ... خطوة » ، وبعبارة أخرى سياسة تستهدف
مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد بإطار
مثالى يستهدف إعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولاته هذه على عصبه من الحجج
والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم
هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل
أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى
وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغت هذه العلوم من التقدم فإنها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلاى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعصن بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن ازالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر اليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وانها لم تكن لتستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسابان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سالبة . على الرغم من هذا كله فانا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ؛ وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الاصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أى تغيير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الاصلاح التدريجي لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

ننتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفى رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسى بالنسبة لآى مشغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يعتمد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعنى إن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لا بد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورى لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجسدنا أن بوهر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوماً اقتصادياً أو قانونياً ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فإن بوهر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديمقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من إلغاء حق الإرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوهر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل » دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

إن أهم ما فى الديمقراطية فى رأى بوهر أنها « تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكاهم بدون الحاجة الى العنف » ، ومن هنا نجد أنه يهرف الديمقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، وإذا كان خصوم الديمقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديمقراطية فإن بوهر يرد على ذلك بقوله أن الديمقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى ، أنها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوهر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيورات مل وتوكفيل ونصن بها امكانية تحول الديمقراطية الى طغيان الأغلبية ، وإن كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى رأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم بالافردية ، وبوجه عام فإن الأغلبية كثيرا ما تلتفت الى الحكمة والصواب .

من هنا فإن بوهر لا يدافع عن الديمقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهو خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فإن الديمقراطية وحدها هى التى تفسح أطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للإصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية ، ومع هذا فهو لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرز التحلل عنها ، ولا

يبرر إطلاقاً أن توضع السلطة في أيدي القلة الموهوبة المتميزة كما نادى.
بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح أن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون
بالتفوق الواضح على سواهم . غير أن هذا التفوق لا ينبغي بحسب
الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقاً من المشاركة في الحكم .
خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن
أكثر الموهوبين موهبة يظل دائماً عرضة للوقوع في الخطأ رغم موهبته
وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقي في رأي بوبر هو ذلك الذي يمتد حدود
تفوقه ، والذي يعلم أنه سوف يظل بعيداً كل البعد عن الكمال بالفا ما
بلغ من التفوق . وباختصار فإن النموذج الذي وضعه سقراط والذي
صور فيه الإنسان كائنًا معرضاً للخطأ إنما هو أقرب إلى الحقيقة من
نموذج الفيلسوف الحكيم الذي صورته أفلاطون . وما دام الأمر كذلك ،
فإن السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل في إتاحة الفرصة للحوار
لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة ماهية
الديموقراطية .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة
والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل
المثال شأنها شأن الديمقراطية ليست خيراً خالصاً ولا هي كذلك بالخير
المطلق . بل إن بوبر يمضي أكثر من ذلك لتقرر بأن القول بالمبادئ
الليبرالية المطلقة إنما ينطوي بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة
سيان في ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديمقراطية المطلقة للجميع
هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ،
في حين أن وجود الضوابط ما هو في حقيقة الأمر إلا انتقاص للحرية
وتقييد لها ، وسوف نعود في سطور لاحقة إلى شرح أمثلة أخرى لهذه
المفارقات المنطقية التي تنطوي عليها المبادئ الليبرالية في رأي بوبر ،
لكننا نتوقف هنا قليلاً لكي نعرض لوجهة نظره في الدولة وما هي
الوظائف التي تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها في أن الدولة
ضرورية لحماية الحرية الإنسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة
جزءاً من هذا الحرية إلا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية في ظل
الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلاً لحق
الإنسان في العيش في أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادئ الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجعل هذه المبادئ فى اربعة هى : السيادة Sovereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance ، والزاقع أن بوبر يطرح هذه المبادئ الاربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى .

فاذا نظرنا الى الزوج الاول من هذه المبادئ ونعنى به محور السيادة - الديموقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طبيعتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فإن ضمان أن يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبعبارة أخرى فإن ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فاننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية - التسامح فإن اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فإن اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وريا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فإن اقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولي ينبغي أن يتحقق بنفس الطريقة التي يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة .

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفي هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذي قسّمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته في طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التي ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل في دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هي البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالي يعاني من مآزق حقيقي .

جان بول سارتر الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر في كتاب « الكلمات » الذي روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد في عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لام ترملت ، وهكذا عاش في كنف جده الذي كان يعمل مدرسا للغة والذي كانت لديه في بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلوكا الوحيدة في طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فإن ذلك العالم الذي نعرفه من خلال الكتب - فيما يلاحظ سارتر - يتسم بأنه عالم منتظم ومتناسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلاني الذي تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجد على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يهوج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد في العالم الواقعي تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتي غرسها في أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر في سيرته الذاتية أن ظمأ الى الميتافيزيقا ظل يلازمه الى أن تحول الى الماركسية في الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر في سيرته الذاتية ، فإن من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأ الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التي ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هي الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي ، أو البيانات والمنشورات التي حررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح أنه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي يتنادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي ، ذلك أنه وإن اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب إلا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين وإلى الاتحاد السوفيتي إبان حكم ستالين ، غير أنه - وهذا هو وجه الطرافة - كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد حبره اذاءهم .

وإبان أحداث عمام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة في فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام :

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوي ، وهكذا عمل محررا باحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة ألقى

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكى » ، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير رغم أنهما فى الأصل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان ، للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتى تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكى » إنما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على إشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الإشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلى ، فان سارتر فى « نقد العقل الديالكتيكى » يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية وإضافة دماء جديدة اليها من خلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكد سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن أنشروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والأسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر - فيما يذكر هو - ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (الذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحد بين أولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين . وإيجاد بديل نظرى يمكن أن يلتفت حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج إنما يعتمد ابتعادا كبيرا

عن الطابع الاكاديمي الذي تتسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكي) ، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هى أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأى فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغى أن يكونا شيئاً واحداً .

فاذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، فى حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث أما الوجودية فهي ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل انها فى رايه ليست فلسفة أصيلة على الاطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايدولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسي ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الأنساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففي القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك ، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيغل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما ، ولا كانط وهيغل فى عصرهما ، كذلك فان الماركسية فى عصرنا هى الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالى من التفكير باللغة الماركسية .

أما الايدولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فان الوجودية ما هى الا نسق طفيفي يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلاً لكي يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجدة والأصالة ، ومع هذا فان محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شيء من التطاول والاجترأ ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية . وفى اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الإرادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكد سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا إلى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الإنسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمي إلى ذلك التقليد الفلسفي الذي ينفي الحرية فهو يؤمن - تماما مثل هيجل - بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ يأسره في رأي ماركس تحكمه علاقات الإنتاج ، تلك التي تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر - من ثم - أن يتحكموا في مصائرهم إلا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيهها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما ذاتيا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، إنها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتصلوا من مسؤولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردي للإنسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الإنسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على إبراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الفثيان » وانتهاء إلى مسرحيته « سجناء الطونة » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر إلى الوجود الفردي للإنسان على أنه مجرد وهم نظري ، إذ أنه الوجود الحقيقي في رأيها هو الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الإنساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال إضفاء الطابع الإنساني عليها ، بل إن سارتر يمضي إلى أكثر من ذلك فيثبت بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الإنساني كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودي) ، فإن الفلسفة الوجودية سوف تفقد هيرو بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث في مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معرفته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فللماركسيون هم الذين يتسمون بالكسبل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخيرة وضعيين متطرفين ، ان فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه فى بعض الحالات ليس فكره على الاطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل انه فى بعض كتاباته - فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدري .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتسمكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضسالة أولئك النقاد الماركسيين ، الذين لا يرون فى فاليرى الا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم حقا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال برومست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك لأن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبي ، ولا ترتكز على المعاشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

ان الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الاكليسيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغى أن يقع فى رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطئ فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانستطيع أن نتعلم منه شيئا على الاطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا - حين نستخدمه - ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن تنفر سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فان هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

(١) القبلى *Apriori* هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، فكثرتنا عن الامتداد مثلا أو قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت ، فهذه القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبلى *Apriori* على مقابل الجدى *A posteriori* - (المترجم)

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة في رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسي ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذي تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى *heuristic* بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج دياكتيكي في الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقي للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم دياكتيكيون .

من هنا فإن سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوير أو روبسبير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التي تعمل على تشكيل المرحلة . وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمي الارتدادى *Progressive-regressive method* فهو تقدمي لأنه يعتمد في تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادى لأنه ينظر الى الظروف التي أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التي يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل في دراسته لفلوير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التي يستخدمها الماركسيون الكسالى ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوير في ظل ظروفه التطبيقية لكي يتعالى على هذه الظروف ، وفي رأى سارتر أن فلوير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعي لاغترابه الذاتي ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفارى يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه - للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذي اختطه فلوير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودي كثيرا ما يستخدمه سارتر في كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعني به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذي يختاره الانسان لنفسه ، والذي يشكل نفسه في الواقع من خلاله ، ومن ثم فإن مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوير فقد كان مشروعه متمثلا في جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفا لمدام بوفارى وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفي رأى سارتر فإن هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مأزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الايجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة العالم . ان مشروع فلوير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المغلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فان الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارسان في « العالم المغلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلوير مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقررًا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر الى التوضيح ، وهذا النزوع الى التوضيح يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر في بداية « النقد » من أن الماركسية هي الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد أيديولوجية ، فإن من الواضح أن جانباً كبيراً من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو في حقيقة الأمر إلا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكي يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذي كثيراً ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وإن كانوا في الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى في سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعنى متفاوتة نورد منها ما يلي :

١ - البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلاً للتأمل النظري .

٢ - البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ - البراكسيس بمعنى النشاط التجريبي أو النشاط العلمي أو العمل في المجال الصناعي .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الغامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفاً على نحو ما لمفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحقق الماركسية بفهمه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الإرادة ، وهكذا فلتن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعني ما تعنيه فكرة المشروع ، وإذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فإن هذا يعني أن الماركسيين يؤمنون - دون أن يدروا - بحرية الإرادة .

ومع هذا فيا كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الإرادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الضعيف الذي يستخدم به اللفظ فإنه يشير دائماً إلى ما ينهض به البشر في ظل الوعي التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فإنه إذا أمكن التوحيد بين فكرتي « المشروع » و « البراكسيس » فإن « الماركسي » لا « الوجودي » هو الذي سيضطر إلى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولنتقل الآن إلى النقطة الثانية التي يتمثل فيها التباين الفكري بين الماركسية والوجودية ونعني بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوي على نزعة فردية متطرفة ، في حين أن الماركسية - (وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية ، وترى أن الإنسان ينبغي النظر إليه في إطار المجتمع أو داخل الإطار الإنساني الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة في « النقد » بأن يضع نظرية في المجتمع يصفها بأنها تنتمي إلى الماركسية في الوقت الذي تنتمي فيه إلى الوجودية ، فإلى أي حد نجح في هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسي « الاغتراب » محاولاً أن يضيف عليه معنى وجودياً ، ومرة أخرى نشير إلى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافاً بيناً عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذي يمارسه الإنسان ضد الإنسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الإنسانية ، وعلى هذا فإن الاغتراب في مفهوم سارتر لا يمكن فهمه إطلاقاً في إطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استلما فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فإن نظرية سارتر في الاغتراب ما هي إلا مفهوم هيجلي أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوماً ماركسياً تم صبغه بالصبغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فإن الاغتراب كما عرض له سارتر في « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقي ، في حين أنه في « النقد » يستهدف كما أسلفنا إقامة « الانثروبولوجيا » في مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به في هذه المرة إلى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك النداء الأزلي الذي تتسم به العلاقات البشرية والذي طالما صورته على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذي يطرحه سارتر في هذا المجال هو العجز في الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشري بأسره - فيما يقول سارتر - هو تاريخ العجز في الموارد وهو في نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فإن البشر لم يتح لهم من الموارد في أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفي لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هي الندرة ، وطبقاً لما يطرحه سارتر في « النقد » فإن الندرة هي التي تضيف المعقوليّة على العلاقات البشرية ، إنها المفتاح الحقيقي لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذي يستخدم في علم الاقتصاد على عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الإنسانية اللاسيودة - (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المدخل الى فهم سائر الابنية الاجتماعية التي اقامها
البشر طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم في نفس
الآن فيما يقول سارتر .، انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن
خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز في الموارد ،
وهي تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين
أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فإن الندرة هي محرك التاريخ ، والبشر
لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا انطلب العسير لا حول لهم
ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ،
وبالها من مفارقة تلك التي يتطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد
من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذي خلق الندرة وهو في نفس
الوقت السبيل الى مواجهتها .

اننى غريم لك ، وانت غريم لي ، وعندما أعمل مع الآخرين مناظلا
معهم ضد الندرة فأننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا
ضروريا ، ومن خلال عمل أطعم خصومي وغرمائي ، وهكذا فإن الندرة
لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعي فحسب ، ولكنها تشكل
اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرما ، لكنها تجبرنا
في الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ،
وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى
ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكتثرة
برفاهية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فإن نظرنا الى العالم الذي
نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر
فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق
سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود Practico-inert ،
انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله مكانه
الحاضرون والسالقون ، وهذا هو العالم الذي صنعه الانسان ، ومع هذا
فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة
الذي لا يملك الانسان الا أن يصل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن
كثيرا من الأفعال التي حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم أكثر
اجتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منها
اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذي قبل ، ويضرب سارتر
لذلك مثلا بالفلاحين في الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها
المنازل أو لكي يستخدموها في الوقود ، فقد توسعوا في ذلك الى الحد

الذى حول غاياتهم الى أرض جدياء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد الندرة اطواره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو ينص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى إحدى مسرحياته :

« لا شيء على الإطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، أكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسيوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكائه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فينا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيراً اقتصادياً لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة دياكتيكية ، فعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفى النفى » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » . وهذه هى نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاها ما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسمىها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن

Series

(١) فى الترجمة الانجليزية

Group

(٢) فى الترجمة الانجليزية

هناك جما يشريا لا سبيل لى انكاره . بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وان نحصى عددهم . . الخ ، وان كل واحد منهم واقف لنفسى الفرض الذى يقف سواء لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك ان أحدا منهم لا يعتيه شأن الآخر . بل ان كلا منهم فى الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد فى الأتوبيس . ان كل واحد منهم من كثيرين ، وان عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فان جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنبيا للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبي الذى يمثل نغيا للعداوة ونغيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والنسب يطلق عليها سارتر « الجماعة » ، كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فانت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فإن الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى . وعلى سبيل المثال فان الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فان السلسلة تتسم بالمجز ، وهو امر يدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش مما من خلال التعاون لو أن
يفضى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة . فهي وحدها
ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فإن سارتر ينظر
إليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب
شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل
عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هي : العهد -
العنف - الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا
فيها والا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا العهد لابد أن يوضع موضع
التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا
يأتى دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذى دفع الى انشاء الجماعة ،
وكما أنشأها أول مرة فهو الذى يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق
اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذى يعمل على استمرار وجود
الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « العهد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان
بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ،
ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم
يتمثل فى احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من
أعضائها ، ومن ثم فإن الرعب هو الضمانة الأساسية لاستمرار بقاء
الجماعة ، فاذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف
ينفى نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ،
لأنه هو الذى يرغم البشر على التأخى فى حياتهم ، وهو الذى يضمن استمرار
هذا التأخى طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة »
سيجد نفسه ممرضاً للعنف ولعل أهم الأمثلة التى يقدمها سارتر للجماعة
هو ما يتمثل فى الدولة ، فالدولة جماعة تصيد بناء نفسها بلا انقطاع .
وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئى لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر
أن أية جماعة منصهرة فى بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هى
تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمة الدوام من خلال اقامة المؤسسات ، وهذا
هو فى الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب
بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس
الارعاب بشكل شرعى ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، وفى
السلسلة « أنا أطيع » لاني « مضطر الى الطاعة » أما فى الدولة فأنا أطيع نفسى
فى الحقيقة طالما أنى تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنى قد خولت
السلطة حقها فى إصدار الأوامر وبطبيعة الحال فإن سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصى ، اذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمنى ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابى ، لكنه فى جميع الحالات عهد على أية حال .

• ويبقى أخيرا فى هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الأخوة فحسب ، ولكنه يعنى الحرية أيضا فى تصوره ، ذلك أننى عندما أعمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التى تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التى يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فإننى أمتنع حريتى مرة أخرى .

تلك هى باختصار نظرية سارتر فى البنيان الاجتماعى ، والسؤال الآن الى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الإجابة على هذا السؤال هى ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهى تتسق تماما مع نظريته فى العلاقات الانسانية التى سبق أن عرض لها فى كتابه «الوجود والعدم» وكما جسدها فى مسرحيته «العالم المخلق» عبارة وردت على لسان إحدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلى : اننى اذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، اننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعون الآخرون فإنها تغدو أشياء فى العالم الخارجى ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود يوسعى أن أتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مريثا أو مسموعا من سواء ، فإنه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتميا الى سواء ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، اننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وان وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذي استخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتي يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر في بدايات عرضه للوجودية في كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن المجقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر في « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى مسواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شيء من الأشياء الموجودة في العالم ، وفي المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر في « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هي تلك التي تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فإن علاقات الانسجام والحب والتآلف هي أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفي « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التي يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين في صيغة « الجماعة » ، فإن هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فإن « النقد » تختفي منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهي أن الانسان كائن اجتماعي .

ولما كان هذا التصور الذي يطرحه سارتر في « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فإن هذا يعني أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه في بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح في رفضه لذلك التصور الذي ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفي رأى ماركس أن

(١) أثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية . منها القارىء الى أن مصطلح الغيرية في اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة في مجال الفلسفة الحلقية بمعنى مختلف تماما ، اذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبي Altruism في الانجليزية Altruisme في الفرنسية ، وفي هذه الحالة فإن الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الايثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما استخدمه سارتر - (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للانسان ، وهكذا فان كل ما يذكره سارتر عن « النعش » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، انما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي .

ومن ناحية أخرى فان تصور سارتر للندرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذي ينظر الى الندرة باعتبارها مفهوماً يورجوازيًا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقة الا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معاً في ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الانسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الإنتاج ان يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفي الا لبقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هي خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتي لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأي ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الانسان للانسان .

وهكذا يتبين لنا ان سارتر قد فشل فشلاً واضحاً فيما يستهدفه من اقامة ماركسية محدثة ، بل ان المرء حين يطالع « النقد » وما ان يمضي قدما في صفحاته حتى ينتابه انطباع بان سارتر قد نسي الأهداف التي استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسي كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدي عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصلية ، وأن الوجودية ما هي الا مجرد أيديولوجيا ، واعتباراً من ص ١٥٣ من « النقد » ينمط المسار تماماً حين يقرر سارتر أن ملازمة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هي الا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكي منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعي ، ومن حيث هو أساس عقل لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكي أكثر مما وصل اليه طموح ماركس

(١) يزيد هذه النقطة ايضاً للقارىء بان تقدم له ترميماً موجزاً للمادية التاريخية (النظرية الماركسية في التاريخ) والتي ترى أن الفن الانتاجي هو الذي يتحكم في تحديد ملامح النظام الاجتماعي والاقتصادي بل ويتحكم ايضاً في مسار التاريخ ، وفي العصر الحجري كانت الحجارة هي أدوات الإنتاج وهي قوام الفن الانتاجي لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فان هذا الفن الانتاجي « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الإنتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استعالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك نداعة ما يمكن تملكه بشكل فردي وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمراً حتمياً تفرضه ظروف الإنتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التي ترتب عليها لأول مرة فائض في الإنتاج يصلح لأن يكون موضوعاً للملكية الفردية - (المترجم) .

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكرات ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغي أن ننظر اليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لانه تعبير عن البنيان العقل للوجود ، فياله من طموح اكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايدولوجيا .

ومن ناحية ثانية فلن محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة امرها تحديثا بقدر ما هى عودة للمقهرى الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر ايضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى روبسبير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية المقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « العهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقىه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ما تزال هى نظرية هوبز رغم اختلاف المسميات .

والحق انه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للمقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى . وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضمانة للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغبهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع

السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارترية انما هي نظرية هوبزى خالصة فى جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة فى مفهوم « الندرة » . فهى مستمدة بدورها من هيوم الذى بلورها فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » ، حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة اراء أى نوع من الكائنات مثل ما تبدىه اراء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بإمكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده وهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبي جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيغضى به فى النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى . ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العدواة والخصومة .

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتنقسم هذه الحالة عند هوبز بالحربة المظلمة لكل فرد ما ترب عليه اسماها بأنه حالة من الحرب التى يسها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعنى ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خلصنا الى هذا لكانت النتيجة التى ننتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك انه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد ان التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاتبقى قد أوحى لسارتر بمقيدته فى امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازي الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحويل الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى وتعنى بها مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنىها الأيدي المصقولة الناعمة ، بل لابد بالضرورة أن تبنىها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وإشارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض Les damnés de la terre » ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانتها وما تزال تعانيه

(١) يحسن لنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان يتصور ان السعى الى السلام فانون طبيعى بحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت مسود حياتهم قبل انشاء المجتمع . (المترجم) .

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر في هذا كله كان متسفا
كل الاتساق مع المفهوم الذي طرحه في مؤلفه « الوجود والمدم » والذي
يفرض علينا كما رأينا أن نحتار ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون
ساديين .

ويبقى في ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتناسك لفلسفة
سارتر التي ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار
الوجودي » وهو اما أن تقل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل !!

جون رولز

نظرية في العدل

بقلم : سمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الاولى مقالا نشره في احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمناقصات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المنقذين في معظم أنحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسية في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « نعمة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر سمويل كورفيتز ، راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلف الإشارة اليه - (المترجم)

المقولة التي تنعى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من إنجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ، فضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدي الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارئ الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل مثارا لشى النأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسيه لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحي لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازي دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والمفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادئ السيكولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل . أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيمس بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتاب رولز موقف المعارضة
منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة
تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد
ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأساسي
لإنجازاته ، ومع هذا فإن أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل في كتاب
جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism

وكذلك في كتابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل
أنه « لا بد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق
والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون
الامعيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيار
الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجرى وفقا له
سائر قواعد السلوك العملي ، والذي يعتبر محكما لصوابها جميعا هو مدى
ما يتولد من السعادة للجنس البشري » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهة من
النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم
إنجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم
من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة
العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل
إنسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر
قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ،
وحين يفاضل الإنسان الإنسان بين فعل وفعل فما عليه إلا أن يختار
الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم
هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصور كيف
لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه
كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار
هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخل
المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات
على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد
من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة
العامة وبين خصومها حول مدى كفايتها كمذهب أخلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا في مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا في هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا في البرلمان . والواقع اننا اذا نظرنا الى التراث التشريعي الذي تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية في العالم الانجلو أمريكي لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التي تميز النشاط التشريعي في هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة في مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التي يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقي حيث نجد أن الأفعال التي يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوي هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس في الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بإمكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض امكان التعبير الكمي عن قيمة كل من المنفعين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذي يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التي تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذي كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل في التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدي الأخذ بالمنفعة في كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل ان العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادئ المنفعية ،

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالي : حب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى في مستشفى معين ، وأن امكانيات العلاج والدواء لا تكفي الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أي المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟! طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر فضا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذي يتسق مع مقتضيات المنفعة انما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم اصابهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » ، حيث يقرر أنه « اذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين في شيء ما ، واذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فأننى لا أجد اجابة أرد بها على المعارض سوى أن أقول له : ان هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضى جون ستبوارت مل مدافعا عن فكرته في أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « اذا لم يكن التحليل السابق صحيحا . واذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الدخلى ، فان من الصعوبة بمكان في هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فإن هذه الحجج التى أثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادئ المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتفر ، أو بالاحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم ، لا شك فى أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن نتصور أن رفاة الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، اننا فى هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلهن : الحنت بالوعود ، أو عقاب الأبرياء ، أو انكار حقوق الأقليات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو راقضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش فى دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم اخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الاخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الاخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التي لا تعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم إضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا في مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادئ العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعي ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازه هذا يعد في نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .
ان رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفي غمار محاولته يطرح نظريته التي هي احياء لنظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعي ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل .
ويلاحظ أن رولز لا يعتمد كما عمد المهندسون الى الارتكان الى حاسته الهندسية لكي يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل في كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الهندسية في مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التي هو عليها .

ان أول المجالات التي ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات في مجتمع عادل يعتمد على مبادئ العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التي يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادئ المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعي الأقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف .

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقدتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وان يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه في الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية ، وموجهة سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف في بعض جوانبها عن مآثورات الديمقراطية الليبرالية ، تلك المآثورات التي تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحفظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التي تعكس في بعض الحالات ايماننا بمذهب الكمال الاخلاقي كما تعكس في حالات أخرى ايماننا بالدارونية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغي أن يكون عليه التنظيم الاجتماعي ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز - وهو يطور نظريته - الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الانسانية في تصورهِ ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، اذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعوننا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هي أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها ينوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » ، Primary goods ، وان اسباع الحاجات الانسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الانسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين .

بعد هذا يدعوننا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقسد اجتمعوا لكي يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادئ العدل التي سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون في ظل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجري دون ضغط او اكراه واقع على أي أحد منهم ، ومنها أنهم يدركون أن المبادئ التي سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفي هذا المجال ينبغي رولز الى أن هذه المفاوضات التي ينفذونها لا تسند الى أي أساس تاريخي ولكنها وسيلة ينوئل بها الى اكتشاف المبادئ التي يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فإن هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريه خالصة . ويمضى رولز فى ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالتفاوضون يتسمون بالعقلانية ؛ كما ان كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات . . . الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هي التى يقرر فى ضوءها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالي فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون ان تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الإطلاق بعرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مأثوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مأثوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وان تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة فى سائر المجالات الا أنه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملما الماما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية . . . الخ إلا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسته والحقيبة التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هي هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيدة النامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادئ » يطرحها على الآخرين . فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة فإنه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المتفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأخطى The original position » ، حيث تلتقى كما رأينا مجموعة ينسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامع الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادئ التى لا تحابى انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فإن كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن نأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فإن للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادئ العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر نراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً ، وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حساباتهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فإن قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل فكرة مبادئ تحابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلية حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأي رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لانسان يقبل مذهباً يجعله عرضة للقهر في يوم من الايام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الانسان يحكم الفرض هو شخص عقلاني يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادئ العدل التي طرحتها وما اليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادئ التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيا ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فإن كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جداً طبقاً لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة أقل إذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فإن المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفتنون الى أن هناك أنواعاً مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم إذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب .

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه الا أن هناك احتمالاً - في أسوأ الحالات - لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فان المبدأ الثانى من مبادئ التوزيع يمكن صياغته على النحو التالى : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث : -

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لدوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادئ معينة تقرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تنقسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادئ تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادئ المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتعسف » ، "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادئ التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأسمى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدئين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هى اسنى الخيرات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعته هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأسمى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته بغض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجرى على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية . لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغي أن تجرى على النحو التالى . « لكل شخص حق متكافئ فى ذلك النسق الشامل من الخيرات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من العرص المتكافئة .

ويعمى رولز فى عرض الموقف التفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفتنون الى أن التمييز فى الحرية قد يؤدى فى حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقرر أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى بحيث لا يجوز إيراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التى تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

أن المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها . بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص إلا اذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التى يقرها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته فى الخيرات الأولية . فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الإنسان لذاته Self-esteem فإذا عدنا الى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب الى أنها هى التى تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الأول الى أنها التعبير العملى عن تقدير الذات الانسانية ، وعلى هذا فإن أى واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حرته فينتقص بالتالى من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فإن المبدأ الأول يمثل قيда مطلقا يرد على تكون المؤسسات وأوجه النشاط الاجتماعى ، وفى حدود هذا القيد يمكن أعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة الا اذا أدت الى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها الى أن تصل الى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالى تلك الشرائح الواقعة فى المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هى اقتباس المؤلف كورفينر من كتاب جون رولز « نظرية فى العدل » .

رولز هنا ليس بذى أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين فى الموقف
الأصلى على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين
ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم فى أن يعم الفائدة جميع مستويات
المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاها رولز من الموقف الأصلى مضافا
اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثانى يمثلان جوهر نظرية رولز فى العدل
مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها
لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات
طبيعة قبلية *apriori* ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادئ يمكن
أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما يقضى به حواسنا الفطرية فى مجال
العدل ، ومن ناحية أخرى فهى مبادئ ينبغى أن تكون مقبولة اذا سلمنا
بأن شروط الموقف الأصلى هى تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق
مبادئ للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ ان صلاحية الموقف الأصلى لا تقتصر
فحسب على اشتقاق مبادئ للعدل ، اذ يمكن فى رأى رولز تصميم أكثر
من موقف أصلى ، بحيث يصلح كل منها فى ظل شروط معينة لاشتقاق
فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فان نظرية الموقف الأصلى
التي استخدمها رولز لاشتقاق مبادئ العدل هى جزء من نظرية أعم فى
أسس الاختيار العقلانى .

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية
فى المفاضلة بين المبادئ المختلفة للتوصل الى تلك المبادئ التى يقبلها
الانسان ويعتبرها ملزمة له ، انما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطى فى
التوصل الى « الأمر الأخلاقى المطلق » *Categorical imperative*
فالامر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذى ينبع من طبيعة الانسان
باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا
باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن من أهم الانتقادات التى
كثيرا ما وجهت الى كانط فى هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذى
يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هى المبادئ
الفعلية التى تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطى
المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع .

وهذا هو فى الحقيقة ما استطا عرولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلى

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هي تلك المبادئ التي يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة ، وهكذا ففي حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذي يمدنا بالمبادئ الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادئ ممثلة في مبادئ العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلي والتي تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلولوجية والتفاعل الاجتماعي في سياق من الندرة والمطالب التنافسية ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلاني الخالص الذي اتسم به كانط في الوقت الذي نظل فيه نظريته نردد في أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يمرغ رولز من ارساء مبادئه السالفين مضافا اليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية اقامة التنظيم الاجتماعي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادئ لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعي لكنها تقدم لنا الاطار العام الذي ينبغي أن ندور في ظله سائر التفصيلات . فهي لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجافية لمبادئ العدل . كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ في هذا المجال أن تقييم الانظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التي تم بها تقييم مبادئ العدل ، فما ان يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادئ العدل والاتفاق عليها . حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذي يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتىلا في هذه الحالة . اذ لا بد لصياغة دستور أي نظام اجتماعي وسياسي أن يتاح قدر معين من المعلومات التي تتم الصياغة في ضوءها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجي والاقتصادي وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك . ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذي يراد صياغة دستوره وان بقي مع ذلك فسدر من التعقيم يحجب عن المتفاوضين ماسحدا ذلك من المعلومات . وهكذا سيبدأ المتفاوضون في صياغة الدستور في ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالي أن تجيء سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما .

وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبادئه في العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما ان يهرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سن القوانين ، واذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل ، فانهم فى هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصيل معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ أيضا فى هذه المرحلة أن المشاركين فى الموقف الأصيل سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجىء التشريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فانهم سيسنهدفون بنشرياتهم تلك تحقيق الاهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوى الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة بأغبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى اقصاه بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعبر رولز واحدا من أنصار إعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها

تتعدى ذلك الى تحقيق العدل النوزيى على نحو يراعى مصلحة الشرائع
الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا
الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا
الجسدية والعقلية انتى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن إلغاء هذه
الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يحد
للأعس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من الموهب والقدرات .
أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة
غريبة على المجتمعات الموهنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد
بحرية اقامة المشروعات ، وهى فى الوقت ذاته غريبة على المجتمعات
الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية
المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله
تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق
أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين
واضحتين فى مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين
المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى
مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فإن نظريته تتفوق من الناحية
الاخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته
تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك
أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة
حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى
سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن
السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من
أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فإن مقدار المنفعة
التي يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر
بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين
بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا
أكبر من الناس فإن السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل
واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار
« القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين
هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه

الحالة ان ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن ان يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا ان نقاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فان هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد ، على العكس تماما اذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التى تتزايد يوما بعد يوم (١) والتى يمكن اجمالها فى ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالي فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فاذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى يبنى على التسليم جدلا بإمكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فان الاعراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بإمكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا - فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز - أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلمهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فان النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فاذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا - كما يقول نقاد هذا المستوى - بشروط الموقف الأصلى ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » الذى سلفت الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

عذرين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطري بما هو عدل ، ذلك ان الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحته الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البريء ظلم وأن توقيعها على الآثم عدل .

والواقع ان رولز يعنى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل ان مؤلفه « نظرية في العدل » ما هو في حقيقة أمره إلا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التي أثارت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره مجردا من التعسف » ، هذا المقال الذي يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتي قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية في العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يشير ما يشير من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا في تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شيء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الاخلاقية والسياسية بأسرها .



الفهرس

الموضوع	الصفحة
- مقالة الترجمة العربية	
الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير	٥
- مقدمة المؤلف	١٣
- ماركيز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم . دافيد كتلر	١٨
- ف. أ. هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم انتوني دي كرسيني	٣٥
- ليوشتراوس	
وصحوة الفلسفة السياسية بقلم يوجين ف. ميللر	٤٨
- كارل بوبر	
بقلم انطوني كوينتون	٧٠
- جان بول سارتر	
الانسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة بقلم موريس كرانستون	٨٨
نظرية في العدل بقلم : صمويل كورفيتز	١٠٩
	١٢٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

I.S.B.N- 977 - 01 - 4841 -5

مكتبة الأسرة



بسعر رمزي جنيه واحد
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

Bibliotheca Alexandrina



0334117